

Christoph Kleine

# „Religiöser Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie

**Zusammenfassung:** In meinem Beitrag möchte ich zeigen, dass und wie man das Konzept des „religiösen Nonkonformismus“ als analytische Kategorie in der religionswissenschaftlichen Forschung fruchtbar verwenden kann und sollte. Dazu ist eine begriffliche Klärung vonnöten. Zunächst wird der Begriff des „Nonkonformismus“ von dem semantisch nahestehenden der „Nonkonformität“ abgegrenzt. Während Nonkonformität als bloß zweckrationaler Normbruch zu verstehen ist, wird Nonkonformismus als handlungsleitende Gesinnung definiert, die sich negativ auf eine geltende Ordnung bezieht und die Grundlage wert-rational motivierten Handelns im Sinne einer alternativen Ordnung bildet. In diesem Zusammenhang wird auf Max Webers Idee von den konkurrierenden Wertsphären und Lebensordnungen rekurriert. In einem weiteren Schritt soll gezeigt werden, dass religiöser Nonkonformismus als ein bestimmter, notorisch instabiler Aggregatzustand religiöser Pluralität unter asymmetrischen Machtverhältnissen zu konzeptualisieren ist. In diesem Sinne wird der Frage nachgegangen, wie sich religiöse Pluralität entwickelt und wie sie in Nonkonformismus-Zuschreibungen und entsprechende Sanktionen münden kann. Schließlich wird die Frage erörtert, inwieweit unter den Bedingungen eines postmodernen Pluralismus religiöser Nonkonformismus überhaupt noch möglich ist.

**Abstract:** In my article I want to demonstrate that and how the concept “religious nonconformism” can and should be fruitfully utilized in the study of religions. In order to do so it is necessary to clarify the meaning of the term. To begin with the term “nonconformism” is to be distinguished from the semantically related term “nonconformity”. “Nonconformity” is here understood as a purely purpose-rational breaking of norms while “nonconformism” is defined as an ethos relevant for social action that is based on value-rational motivation oriented towards an alternative order and thus refers negatively to a prevailing order. In this context I recur to Max Weber’s concept of competing “value spheres” and “life orders”. Next, I argue that religious nonconformism is to be conceptualized as a specific, notoriously instable aggregate state of religious plurality. Accordingly it will be asked how religious plurality evolves and under which circumstances it leads to

---

**Christoph Kleine:** Religionswissenschaftliches Institut, Universität Leipzig, Schillerstraße 6, 04109 Leipzig., Email: [c.kleine@uni-leipzig.de](mailto:c.kleine@uni-leipzig.de)

ascriptions and sanctions of nonconformism. Finally the question is raised whether under the condition of postmodern plurality religious nonconformism is still possible at all.

DOI 10.1515/zfr-2015-0002

## 1 Vorbemerkung

Die folgenden Überlegungen zum Konzept des religiösen Nonkonformismus sind das Ergebnis eines mehrjährigen Diskussionsprozesses innerhalb des DFG-Graduiertenkollegs „Religiöser Nonkonformismus und Kulturelle Dynamik“, das unter der Leitung von Hubert Seiwert von 2009 bis 2015 an der Universität Leipzig angesiedelt war. Insofern möchte ich für die hier geäußerten Gedanken keineswegs die alleinige Urheberschaft reklamieren. Dennoch war es mir ein Anliegen, zentrale Erkenntnisse, Theorieansätze und Begriffsklärungen, die sich im Rahmen eines fruchtbaren interdisziplinären Austauschs herausgebildet haben, systematisch zusammenzufassen, wo nötig und möglich zu präzisieren oder zu erweitern. Es hat sich nämlich gezeigt, dass die Kategorie „religiöser Nonkonformismus“ bis zum Schluss strittig und erklärungsbedürftig geblieben ist. Insbesondere die Vermittlung des Konzepts gegenüber disziplinär Außenstehenden erwies sich mitunter als schwierig. Über mögliche Gründe für die Schwierigkeit im Umgang mit dem Konzept möchte ich in einer kurzen Problemskizze reflektieren.

## 2 Problemskizze

Zum Teil recht angeregte Diskussionen im Rahmen einer vom Graduiertenkolleg organisierten internationalen Tagung mit dem Titel „Challenging Consensus“ (1. bis 3. Februar 2013) haben gezeigt, dass der Begriff „Nonkonformismus“ auf nicht unerhebliche Vorbehalte stößt, sobald er als analytische Kategorie in der religionswissenschaftlichen Metasprache verwendet werden soll. Mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass es sich bei „Nonkonformisten“ bzw. *nonconformists* um eine Bezeichnung für eine konkrete Gruppe von britischen Protestanten des 17. (und retrospektiv des 16.) Jahrhunderts handele, die nicht mit der Church of England konform gingen.<sup>1</sup> In diesem Sinne könne man die Bezeichnung für die

---

1 Siehe hierzu auch den Beitrag von Martin Skoeries in diesem Band.

*English Dissenters* verwenden,<sup>2</sup> aber eine Übertragung auf andere historische Kontexte sei problematisch. Diesem Vorbehalt ist aus religionswissenschaftlicher Sicht leicht zu begegnen: nahezu alle religionswissenschaftlich-metasprachlichen Begriffe entstammen der religiösen Objektsprache. Es gehört eben gerade zur Aufgabe der Religionswissenschaft, objektsprachliche Begriffe auf methodisch reflektierte und nachvollziehbare Weise in metasprachliche zu überführen, ohne dabei den Alltagssprachgebrauch zu ignorieren.<sup>3</sup>

Ein zweiter Vorbehalt scheint einem innerhalb der Religionswissenschaft weit verbreiteten Unbehagen bei der Verwendung von solchen Begriffen geschuldet, die in der Objektsprache diffamierenden oder stigmatisierenden Charakter besitzen oder besaßen. In diesem Zusammenhang wird dann gern darauf hingewiesen, dass es sich bei „Nonkonformismus“ um eine bloße (negative)<sup>4</sup> Zuschreibung handele, die man als Religionswissenschaftler nicht durch eigenen Gebrauch legitimieren und reproduzieren dürfe. Schließlich habe man Neutralität zu wahren. Dieser Einwand ist schwerer zu entkräften als der erste. Ich hoffe aber, dass es mir gelingen wird, entsprechende Vorbehalte auszuräumen. Dafür ist allerdings eine recht präzise Analyse des Begriffs nötig.

Und schließlich herrscht eine gewisse Verwirrung über die semantischen Grenzen zwischen der Kategorie „Nonkonformismus“ und verwandten Begriffen wie „Nonkonformität“, „Devianz“, „Häresie“ und „Heterodoxie“. Aus diesem Grund scheint es zunächst geboten, den Begriff „Nonkonformismus“ zu bestimmen.

---

<sup>2</sup> Dagegen ist u.a. einzuwenden, dass selbst in Großbritannien die Bezeichnung *nonconformist* als Etikett verschiedenen Gruppen zugeschrieben wurde und er damit gleichsam zu einer übergeordneten Kategorie zur Bezeichnung aller Protestanten in England und Wales, die sich vom Anglikanismus distanziert haben, geworden ist.

<sup>3</sup> Entsprechende Diskussionen sind in den vergangenen Jahren insbesondere in Bezug auf den Begriff „Fundamentalismus“ geführt worden. Diesbezüglich werden repräsentative Positionen unter anderem von Peter Antes und Martin Riesebrodt repräsentiert. Peter Antes, „Gibt es christlichen und islamischen Fundamentalismus?“, in *Kritik an Religionen: Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, Hg. Gritt M. Klinkhammer, Steffen Rink und Tobias Frick (Marburg, 1997): 199–206; Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich* (Tübingen: Paul Siebeck, 1990), 1–39.

<sup>4</sup> Das gilt so ohne weiteres natürlich nur nach den emischen Bewertungskategorien insbesondere in vormodernen Kontexten. Im gegenwärtigen Alltagssprachgebrauch kann die Zuschreibung von „Nonkonformismus“ durchaus lobend gemeint sein, etwa im Sinne von Mut und Unangepasstheit.

## 3 Begriffsklärung

### 3.1 Nonkonformismus vs. Nonkonformität

Die folgenden Begriffsbestimmungen orientieren sich am Modell der Idealtypen-Konstruktion im Sinne Max Webers.<sup>5</sup> Von zentraler Bedeutung ist es aus meiner Sicht, zwischen Nonkonformismus und Nonkonformität bzw. Devianz zu differenzieren.

#### 3.1.1 Nonkonformität als objektiver Normbruch

Zunächst unterscheide ich „Nonkonformität“ und „Devianz“ weitgehend analog zu Howard S. Beckers Unterscheidung zwischen „rule-breaking“ und „deviance“. Während Abweichung/Devianz das Ergebnis einer subjektiven Zuschreibung ist, hat der Normbruch/Nonkonformität den Charakter einer objektiven Tatsache.<sup>6</sup> Natürlich kann man – was ein radikaler *labeling approach* leugnen mag – objektiv gegen Normen verstoßen bzw. Regeln brechen und sich damit objektiv nonkonform verhalten. Wenn ich bei Rot eine Ampel überfahre, begehe ich einen Normbruch und verhalte mich objektiv nonkonform im Verhältnis zu den geltenden Normen der Straßenverkehrsordnung, unabhängig davon, ob mein Verhalten subjektiv „normal“ ist, weil es sich gesellschaftlicher Akzeptanz erfreut. *Konvention* und geltendes *Recht* decken sich eben nicht immer, wenngleich eine Tendenz

---

5 „6. ‚Verstehen‘ heißt in allen diesen Fällen: deutende Erfassung: a) des im Einzelfall real gemeinten (bei historischer Betrachtung) oder b) des durchschnittlich und annäherungsweise gemeinten (bei soziologischer Massenbetrachtung) oder c) des für den reinen Typus (Idealtypus) einer häufigen Erscheinung wissenschaftlich zu konstruierenden (idealtypischen) Sinnes oder Sinnzusammenhangs. Solche idealtypische Konstruktionen sind z.B. die von der reinen Theorie der Volkswirtschaftslehre aufgestellten Begriffe und ‚Gesetze‘. Sie stellen dar, wie ein bestimmt geartetes, menschliches Handeln ablaufen würde, wenn es streng zweckrational, durch Irrtum und Affekte ungestört, und wenn es ferner ganz eindeutig nur an einem Zweck (Wirtschaft) orientiert wäre. Das reale Handeln verläuft nur in seltenen Fällen (Börse) und auch dann nur annäherungsweise so, wie im Idealtypus konstruiert.“ Max Weber, *Max Weber, gesammelte Werke: Mit einem Lebensbild von Marianne Weber*, Digitale Bibliothek 58 (Berlin: Directmedia Publishing, 2004), 5156. Vgl. auch mit stärkerem Religionsbezug Max Weber und Marianne Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, Uni-Taschenbücher 1489 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988 [1921]), 536–537. Für eine Rekonstruktion der Geschichte der Idealtypen-Konzeption siehe Uta Gerhardt, *Idealtypus: Zur methodologischen Begründung der modernen Soziologie*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1542 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001).

6 Howard Saul Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York: Free Press, 2008 [1963, 1973]), 3–8.

besteht, das kodifizierte Recht so weit wie möglich an die Konvention anzupassen. In Berlin kann z.B. das Anhalten eines Autofahrers an einer roten Ampel von anderen Verkehrsteilnehmern als deviantes Verhalten im Sinne einer Verkehrsbehinderung wahrgenommen und mit Hupkonzerten entsprechend kommentiert werden. Der Autofahrer verhält sich also *objektiv* – in Bezug auf die Straßenverkehrsordnung – regelkonform; *subjektiv* – aus Sicht des nachfolgenden Autofahrers – wird ihm jedoch Devianz angelastet.<sup>7</sup>

Unter „Nonkonformität“ soll hier also verstanden werden: soziales Handeln, das als aktiver, objektiver und sichtbarer (!) Verstoß gegen *konventionell* weithin akzeptierte und/oder *rechtlich* kodifizierte Normen einer geltenden, äußerlich garantierten Ordnung<sup>8</sup> beurteilt und (in der Regel) negativ sanktioniert wird, sei es durch Missbilligung von Seiten der Mitmenschen (im Falle eines Verstoßes gegen eine Konvention) oder durch Anwendung von Zwang durch einen „Erzwingungs-Stab“ (im Falle eines Verstoßes gegen das Recht). „Nonkonformität“ ist als „soziales Handeln“ im Sinne Webers definiert, da sich nonkonformes Handeln äußerlich wahrnehmbar negativ auf eine spezifische Norm bzw. eine normative Ordnung bezieht. Aus dieser Perspektive betrachtet orientiert es sich „am vergangenen, gegenwärtigen oder für künftig erwarteten Verhalten anderer“<sup>9</sup>, was bedeutet: der nonkonforme Akteur rechnet mit Reaktionen der sozialen Umwelt.

---

7 Wir haben es in diesem Beispiel mit einem komplexen Sachverhalt zu tun, der eine allmähliche Veränderung der Konvention bei unveränderter Rechtslage anzeigt. Noch hat sich das Überfahren einer roten Ampel nicht zu einer allgemein geltenden Konvention entwickelt, aber „innerhalb eines angebbaren Menschenkreises“ stößt das Anhalten bei Rot bereits „auf eine (relativ) allgemeine und praktisch fühlbare *Mißbilligung*“ (Weber; siehe nachfolgende Fußnote).

8 Zum Begriff der Ordnung und ihrer Geltung siehe Weber: „Eine Ordnung soll heißen:

- a) *Konvention*, wenn ihre Geltung äußerlich garantiert ist durch die Chance, bei Abweichung innerhalb eines angebbaren Menschenkreises auf eine (relativ) allgemeine und praktisch fühlbare *Mißbilligung* zu stoßen;
- b) *Recht*, wenn sie äußerlich garantiert ist durch die Chance [des] (physischen oder psychischen) *Zwanges* durch ein auf Erzwingung der Innehaltung oder Ahndung der Verletzung gerichtetes Handeln eines *eigens* darauf eingestellten *Stabes* von Menschen.“ Max Weber und Johannes Winckelmann, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe (Tübingen: Mohr, 5., revidierte Aufl. 1980), 17.

9 Zum Sachverhalt der Orientierung an der Ordnung auch im Falle einer Zuwiderhandlung schreibt wiederum Weber: „3. An der Geltung einer Ordnung ‚orientieren‘ kann man sein Handeln nicht nur durch ‚Befolgung‘ ihres (durchschnittlich verstandenen) Sinnes. Auch im Fall der ‚Umgehung‘ oder ‚Verletzung‘ ihres (durchschnittlich verstandenen) Sinnes kann die Chance ihrer in irgendeinem Umfang bestehenden Geltung (als verbindliche Norm) *wirken*. Zunächst rein zweckrational. Der Dieb orientiert an der ‚Geltung‘ des Strafgesetzes sein Handeln: indem er es verhehlt. Daß die Ordnung innerhalb eines Menschenkreises ‚gilt‘, äußert sich eben darin, daß er den Verstoß verhehlen *muß*. Aber von diesem Grenzfall abgesehen: sehr häufig beschränkt sich die Verletzung der Ordnung auf mehr oder minder zahlreiche Partialverstöße, oder sie sucht sich,

Entscheidend ist dabei aber, dass nonkonformes Verhalten nicht zwangsläufig auf der Ablehnung der geltenden Ordnung und ihrer Normen selbst basiert.

So stellt beispielsweise ein „gewöhnlicher“ Bankräuber in der Regel nicht das Eigentumsrecht als solches in Frage. Er kann seine Taten zwar mit Verweis auf private Notlagen, ungerechte Verteilung des Wohlstands, „die Scheiß-Banken“ usw. legitimieren, würde aber in der Regel wohl kaum wollen, dass gemäß Kants „Kategorischem Imperativ“ die *Maxime* seines Handelns „ein allgemeines Gesetz werde“.<sup>10</sup> Und er wird sein Recht auf privates Eigentum selbst stets in Anspruch nehmen wollen. Sein Handeln ist daher rein „zweckrational“<sup>11</sup> motiviert, d.h. „durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ‚Bedingungen‘ oder als ‚Mittel‘ für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke“.<sup>12</sup> Das heißt, es geht dem Bankräuber lediglich um das Erreichen eines bestimmten, hier: ökonomischen Zweckes, nämlich die Mehrung des eigenen Vermögens. Aus Sicht der geltenden Ordnung ist der Zweck vollkommen *systemkonform*, nur die

---

mit verschiedenem Maß von Gutgläubigkeit, als legitim hinzustellen. Oder es bestehen tatsächlich verschiedene Auffassungen des Sinnes der Ordnung nebeneinander, die dann – für die Soziologie – jede in dem Umfang ‚gelten‘, als sie das tatsächliche Verhalten bestimmen. Es macht der Soziologie keine Schwierigkeiten, das Nebeneinandergelten verschiedener, einander *widersprechender* Ordnungen innerhalb des gleichen Menschenkreises anzuerkennen. Denn sogar der Einzelne kann sein Handeln an einander widersprechenden Ordnungen orientieren.“ ebd., 16.

**10** „Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d.i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine *Maxime* solle ein allgemeines Gesetz werden.“ Immanuel Kant und Wilhelm Weischedel, *Werkausgabe: In 12 Bänden*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977), Bd. 7, 27f. Vgl. auch: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“ Ebd., Bd. 7, 51.

**11** Bekanntermaßen unterscheidet Weber vier Grundlagen oder Motivationen für Handeln: „§ 2. Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. *zweckrational*: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ‚Bedingungen‘ oder als ‚Mittel‘ für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke, – 2. *wertrational*: durch bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten *Eigenwert* eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg, – 3. *affektuell*, insbesondere *emotional*: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, – 4. *traditional*: durch eingelebte Gewohnheit.“ Weber und Winckelmann, *Wirtschaft*, 12.

**12** Ebd., 18.12.

Wahl der Mittel gilt als *nonkonform* und wird entsprechend (meist recht unaufgeregt) sanktioniert.

Soweit der Bankräuber die geltende Ordnung prinzipiell akzeptiert, ergibt sich für ihn potenziell das Problem kognitiver Dissonanz,<sup>13</sup> insofern sein Handeln seiner eigenen Wertorientierung (Recht auf Privateigentum) widerspricht. Er strebt daher möglicherweise nach Dissonanzauflösung durch Rechtfertigungsstrategien wie: „Die Banken können das verkraften, und außerdem habe ich niemanden verletzt“; „angesichts meiner Notlage und den Drohungen meiner Gläubiger konnte ich gar nicht anders handeln“ usw.

Darüber hinaus ist mit Weber davon auszugehen, dass häufig verschiedene, einander *widersprechende* Wertsphären und Lebensordnungen nebeneinander existieren und „sogar der Einzelne [...] sein Handeln an einander widersprechenden Ordnungen orientieren“<sup>14</sup> kann.<sup>15</sup> Doch dazu weiter unten mehr.

Nonkonformität ist also zwar immer relational zu einer bestimmten Ordnung zu denken. Das bedeutet gleichwohl nicht, dass wir es lediglich mit subjektiven Zuschreibungen zu tun haben. Da eine objektiv angebbare Relation des Verhaltens zu einer geltenden Ordnung besteht, greift hier der klassische *labeling approach*<sup>16</sup> nicht. Die geltende Ordnung mit ihren konkreten Normen – *Recht* und in schwächerer Form *Konvention* – hat objektiven Charakter, selbst wenn die eine oder andere Norm strittig sein mag, innerhalb unterschiedlicher Milieus unterschiedlich starke Akzeptanz erfährt und vielleicht erst angesichts einer bestimmten, als unerwünscht wahrgenommen Handlung Gegenstand bewusster Reflektion und gegebenenfalls Anlass für Sanktionsmaßnahmen wird.

### Exkurs: Institutionalisierte Nonkonformität als legitimer Habitus?

Ein im religiösen Feld relativ häufig anzutreffendes Phänomen scheint das der *institutionalisierten Nonkonformität* zu sein – was natürlich ein Paradoxon darstellt. Vordergründige Nonkonformität kann als legitime habituelle Option akzeptiert werden, etwa als Zeichen besonderer charismatischer Begabung, die quasi

<sup>13</sup> Für dieses Konzept siehe Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Ill.: Row, 1957).

<sup>14</sup> Weber und Winkelmann, *Wirtschaft*, 16.

<sup>15</sup> An anderer Stelle (*Zwischen zwei Gesetzen*) spricht Weber vom geradezu unvermeidlichen „Kampf zwischen einer Mehrheit von Wertreihen, von denen eine jede, für sich betrachtet, verpflichtend erscheint“. Max Weber und Johannes Winkelmann, *Gesammelte politische Schriften*, Uni-Taschenbücher Politikwissenschaft 1491 (Tübingen: Mohr, 1988), 145.

<sup>16</sup> Vgl. z.B. Becker, *Outsiders*, 9.

*per definitionem* außeralltäglichen Charakter aufweist.<sup>17</sup> In diesem Fall könnte man von *rollengebundener institutionalisierter Nonkonformität* oder *charismatischer Nonkonformität* sprechen. Das nonkonforme Verhalten extremer Asketen, von „holy madmen“<sup>18</sup> oder bewusst gegen die Ordensregeln verstoßenden Zen-Meistern beispielsweise wird dann nicht als ein sanktionierungsbedürftiges Zuwiderhandeln gegen die geltenden Normen verstanden, sondern als ein Transzendieren derselben. Die in der Immanenz geltende Ordnung bindet nicht denjenigen, der Kraft charismatischer Begabung in seinem Habitus bereits die Transzendenz repräsentiert und damit einerseits exklusiven Zugang zur Transzendenz (und entsprechenden Heilsgütern) beansprucht (Verehrungswürdigkeit) und andererseits die Erreichbarkeit der Transzendenz durch sein Beispiel in Aussicht stellt (Vorbildcharakter). Eine gewisse Nonkonformität eignet den meisten als „Heilige“ verehrten Personen. Auf den Zusammenhang zwischen Stigma und Charisma wurde in der Forschung schon verschiedentlich hingewiesen.<sup>19</sup>

Als eine andere Variante der *institutionalisierten Nonkonformität* könnte die *situationsgebundene institutionalisierte Nonkonformität* betrachtet werden. In diesem Fall werden die an sich geltenden Normen zu bestimmten Zeiten – etwa anlässlich bestimmter Rituale und Kulthandlungen – außer Kraft gesetzt.<sup>20</sup>

---

**17** Ein Beispiel wären extreme Asketen oder „verrückte Heilige“, die den üblichen Verhaltensnormen ihrer Bezugsreligion widersprechen, ohne deren prinzipielle Geltung (für die Normalsterblichen) zu negieren.

**18** Vgl. hierzu z.B. Franz-Karl Ehrhard, „The Holy Madman of dBu and His Relationships with Tibetan Rulers of the 15th and 16th Centuries,“ in *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, Hg. Peter Schalk et al., *Historia religionum* 30 (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2010): 219–246.

**19** Michael N. Ebertz, „Die Institutionalisierung von Charisma und Stigma: Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik im frühen Christentum,“ *Institution – Organisation – Bewegung* (1999); Wolfgang Lipp, *Stigma und Charisma: Über soziales Grenzverhalten*, Schriften zur Kulturosoziologie 1 (Berlin: Reimer, 1985; teilw. zugl.: Bielefeld, Univ., Habil.-Schr., 1977); Helmut Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt: Zur Soziologie des Urchristentums*, *Novum Testamentum et orbis antiquus* 28 (Freiburg, Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).

**20** Man denke z.B. an Victor Turners „liminale Riten“, orgiastische Kulte usw., in denen es zur temporären Aufhebung sozialer Schranken, Hierarchien und Normen kommt. Für Weber liegt in den damit einhergehenden, im Grunde „spezifisch wirtschaftsfeindlichen“, „außeralltäglichen Zuständlichkeiten“, der Ursprung aller Magie und Religion. Gerade dieser Sachverhalt setzt die Religion dauerhaft entweder in Spannung mit anderen Lebensordnungen oder in Konkurrenz zu ihnen. Siehe hierzu insbesondere Webers berühmte *Zwischenbetrachtung*. Max Weber und Marianne Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Uni-Taschenbücher 1488 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988 [1920]), 536–573.



Über die sozialpsychologische Funktion der institutionalisierten Nonkonformität soll hier nicht spekuliert werden. Festzuhalten ist nur, dass rollengebundene wie situationsgebundene institutionalisierte Nonkonformität nicht die Geltung der Ordnung an sich in Frage stellen, sondern diese letztlich stabilisieren sollen. Daher handelt es sich nicht um Nonkonformismus im unten zu definierenden Sinne.

### 3.1.2 Nonkonformismus als handlungsleitende Gesinnung

„Nonkonformismus“ möchte ich definieren als eine handlungsleitende Gesinnung, die explizit oder implizit die geltende Ordnung mit ihren Normen ablehnt und diese angesichts einer angestrebten anderen oder höheren Ordnung für illegitim erklärt. Für einen aktiven, intendierten und expliziten Nonkonformismus im strengen hier gemeinten Sinn reicht ein singulärer oder gelegentlicher Normbruch nicht hin. Entscheidend für mein Verständnis von Nonkonformismus ist, dass ein Nonkonformist *bewusst* und *wertrational*, oft sogar *systematisch* und *methodisch*, gegen die gesamte Ordnung oder wenigstens gegen ordnungskonstitutive Normen verstößt.<sup>21</sup> Nonkonformismus als Gesinnung muss sich allerdings nicht zwangsläufig in nonkonformen Handlungen manifestieren (*impliziter Nonkonformismus*), auch wenn dies vielleicht die Regel sein mag – schon allein deshalb, weil eine nonkonformistische Gesinnung, die sich nicht in nonkonformen Handlungen manifestiert, meist unentdeckt bleibt oder als irrelevante Spinnerei abgetan werden kann.

Um den Unterschied zwischen „Nonkonformität“ im Sinne normbrüchiger sozialer Handlung und „Nonkonformismus“ im Sinne einer zum wertrationalen Handeln motivierenden Gesinnung zu illustrieren, komme ich auf mein Beispiel aus dem Bereich der Eigentumsdelikte zurück: Ein Bankräuber, der eine Bank überfällt, da er (1) das Eigentumsrecht leugnet („Eigentum ist Diebstahl“) und (2) das Geld benötigt, um den Kampf gegen die geltende, aus seiner Sicht gleichwohl illegitime staatliche Ordnung zu finanzieren, ist ein Nonkonformist und handelt im oben definierten Sinne zugleich nonkonform. Abgesehen von den Unterschieden in der Gesinnung, zeigt sich insbesondere in den Reaktionen des – wie Weber es ausdrückt – „besondere[n], auf ein spezifisches, die Innehaltung [der Normen; CK] garantierendes Handeln eingestellte[n] Stab[s] von

---

<sup>21</sup> Welche konkreten Normen für eine geltende Ordnung zu einer bestimmten Zeit konstitutiv und welche eher von sekundärer Bedeutung sind, ist gerade auch in Religionen Gegenstand komplexer Aushandlungsprozesse und kann von Religionshistorikern nur im konkreten Einzelfall anhand verfügbarer Diskurse ermittelt werden.

Menschen“<sup>22</sup> ein erheblicher Unterschied in der Behandlung von bloßer *Nonkonformität* und *Nonkonformismus*. Der „gewöhnliche“ Bankräuber wird nicht als ernsthafte Gefahr für die geltende Ordnung betrachtet; der „terroristische“ Bankräuber ist dagegen ein Staatsfeind, der mit allen, dem Staat zur Verfügung stehenden Mitteln zu verfolgen ist. Der „terroristische“ Bankräuber handelt nämlich – und das ist ein Hauptproblem – nicht nur zweckrational (Erwerbsstreben), sondern zugleich wertrational („Expropriert die Expropriateure!“),<sup>23</sup> d.h. methodisch und systematisch orientiert an bestimmten politischen Werten.

Vergleichbare Beispiele lassen sich natürlich auch mühelos im religiösen Bereich finden. Wenn etwa ein buddhistischer Mönch im Japan des 13. Jahrhunderts gegen das kodifizierte Ordensrecht (*vinaya*; Jap. *Ritsu* 律) verstieß, indem er Alkohol konsumierte, oder gegen das weltliche Recht (*sōniryō* 僧尼令), indem er ohne staatliche Genehmigung eine Gemeinde gründete, handelte er zunächst einmal nur *nonkonform*, nicht aber *nonkonformistisch*. Er handelte zweckrational in dem Sinne, dass Alkohol seine Stimmung zu verbessern verspricht oder die Gründung einer Gemeinde der Sicherung seines Unterhalts oder der Befriedigung seines Geltungsdrangs dient. Typische Strategien zur Auflösung der durch den Konflikt zweckrationalen Handelns mit akzeptierten Werten unvermeidlich aufkommenden kognitiven Dissonanz waren: Verweise auf die Endzeit des Dharma (*mappō* 末法), in der konformes Verhalten bedauerlicherweise nicht mehr erwartet werden könne, Buße (*sange* 懺悔) und rituelle Reinigung (*misogi* 禊) usw. Der regelbrüchige Mönch stellte weder die Legitimität des Ordensrechts noch die Wertsphäre und Lebensordnung des Buddhismus (*buddha-dharma*; Jap. *buppō* 仏法) oder der staatlichen Ordnung (*rāja-dharma*; Jap. *ōbō* 王法) grundsätzlich in Frage. Glaubt man den Quellen, war die Mehrheit aller buddhistischen Mönche im 13. Jahrhundert zumindest in Bezug auf das Ordensrecht faktisch nonkonform. Die gleichen, notorisch regelbrüchigen Mönche betonten aber leidenschaftlich die (prinzipielle) Geltung des Ordensrechts gegenüber Nonkonformisten wie Nōnin 能忍 (– ca. 1195), Hōnen 法然 (1133–1212), Shinran 親鸞 (1173–

<sup>22</sup> Weber und Winckelmann, *Wirtschaft*, 18.

<sup>23</sup> Ein in der westdeutschen Linken der 1970er und 1980er Jahre populärer Spruch, der sich auf Marx bezieht, aber die ursprünglich prognostische Aussage in einen Aufruf zum aktiven Handeln uminterpretiert. Bei Marx heißt es: „Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Centralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriert.“ Karl Marx, *Das Kapital – Kritik der politischen Oekonomie, Band I: Der Produktionsprozess des Kapitals* (Hamburg: Otto Meissner, 3., vermehrte Aufl. 1888), 790.

1262),<sup>24</sup> Nichiren 日蓮 (1222–1282) usw. sowie deren Anhängerschaft. Letztere waren eindeutig Nonkonformisten, z.T. eher im Sinne eines impliziten und nicht-intendierten Nonkonformismus (Hōnen), z.T. im Sinne eines expliziten und intendierten Nonkonformismus (Nichiren). Auf die Unterscheidung zwischen explizitem/implizitem, intendiertem/nicht-intendiertem Nonkonformismus gehe ich im nächsten Abschnitt kurz ein.

In aller Regel haben die Autoritäten auf Nonkonformität von Mönchen im Sinne bloßen Normbruchs recht nachsichtig reagiert. Erst wenn das Verhalten der Mönche einer *explizit* (was verständlicherweise selten vorkam) oder *implizit nonkonformistischen* Gesinnung entsprang, d.h. sich mit Verweis auf eine andere, bessere oder höhere Ordnung legitimierte und/oder die geltende Ordnung als mehr oder weniger illegitim einstufte, griff die Staatsmacht im Zusammenspiel mit dem religiösen Establishment zu teils drastischen Sanktionsmaßnahmen. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die häufig nicht zuletzt mit Blick auf den Buddhismus aufgestellte Behauptung,<sup>25</sup> in vielen Religionen gehe es bei der Legitimitäts-Feststellung nicht um *Orthodoxie*, sondern um „*Orthopraxie*“, kaum haltbar sein dürfte. Abweichende Praxis allein gilt in der Regel als unschön, aber relativ unproblematisch – es handelt sich um Nonkonformität, die gegebenenfalls zu sanktionieren ist, aber nicht als ordnungsgefährdend betrachtet wird.<sup>26</sup> Erst wenn abweichendes, nonkonformes Handeln systematisch, aus Prinzip und unter Rekurs auf eine Ideologie erfolgt, die die Legitimität der geltenden religiösen Ordnung bestreitet, wird es zu einem echten Problem.<sup>27</sup> Das

---

24 Zum Nonkonformismus Hōnens und Shinrans siehe Edith Franke, Christoph Kleine und Heinz Mürmel, Hg., *Devianz und Dynamik: Festschrift für Hubert Seiwert zum 65. Geburtstag*, Critical Studies in Religion / Religionswissenschaft (CSRRW) 8 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014); Christoph Kleine, „Disenchanting Medieval Japan: Hōnen and Shinran in a Weberian perspective,“ in *Hōnen bukkyō no shosō 法然仏教の諸相*, The Commemorative Publication of the Celebration of Prof. Dr. Fujimoto Kiyohiko's 70th Birthday, Hg. Fujimoto Kiyohiko Sensei kokin ronbunshū kankōkai 藤本淨彦先生古稀記念論文集刊行会 (Kyōto: Hōzōkan, 2014).

25 Vgl. z.B. Allan G. Grapard, „Medieval Shintō Boundaries: Real or Imaginary?,“ in *Rethinking Medieval Shintō / Repenser le shintō médiéval*, Hg. Bernard Faure, Michael I. Como und Nobumi Iyanaga, Cahiers d'Extrême-Asie: Revue bilingue de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Section de Kyōto 16 (Kyoto: EFEO Diffusion, 2010): 1–18.

26 Vgl. auch Hubert Seiwert, „Orthodoxie, Orthopraxie und Zivilreligion im vorneuzeitlichen China,“ in *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Hg. Holger Preißler und Hubert Seiwert (Marburg: Diagonal, 1994): 529–541.

27 Natürlich ging es auch beim Streit zwischen den Altorthodoxen und der russisch-orthodoxen Großkirche im 17. Jahrhundert nicht nur darum, wie man sich korrekt bekreuzigt u.ä., sondern um die Frage der Legitimität der liturgischen Reformen und die Legitimation ihrer Träger. Für viele Altorthodoxe repräsentierten die Amtskirche und der mit ihr verbandelte Staat die Herrschaft des Antichristen.

schließt eine prinzipielle Ablehnung jeder religiösen Ordnung wie Nihilismus oder Anomismus ausdrücklich mit ein.

Daraus kann man folgende These ableiten: wenn nonkonformes zweckrationales Handeln zugleich *wertrational* motiviert ist, sehen die Repräsentanten der geltenden Ordnung ebendiese in Gefahr und reagieren entsprechend scharf.

### 3.1.2.1 Expliziter vs. impliziter Nonkonformismus – intendierter vs. nicht-intendierter Nonkonformismus

Wenn wir religiösen Nonkonformismus als eine Gesinnung (Ausbildung einer Wertsphäre; siehe unten) definieren, die eine religiöse Ordnung als illegitim betrachtet und dazu geeignet ist, eine wertorientierte Rationalisierung der Lebensführung (Ausbildung einer Lebensordnung; siehe unten) zu begründen, muss auch nach der Möglichkeit und gegebenenfalls den Gründen dafür gefragt werden, ob bzw. dass die Träger dieser Gesinnung keinerlei revolutionären Impetus haben. Tatsächlich lassen sich in der Religionsgeschichte Beispiele dafür finden, dass nicht jeder Nonkonformismus von seinen Urhebern zum Anlass genommen wird, die geltende religiöse (oder religiös-politische) Ordnung aktiv zu bekämpfen. Religiöser Nonkonformismus kann gleichsam ein nicht-intendiertes Nebenprodukt „theologischer“ Rationalisierungsprozesse sein.<sup>28</sup> In solchen Fällen nehmen die Nonkonformisten mitunter davon Abstand, ihre implizit nonkonformistische Lehre offen zu propagieren, oder sie versuchen, das revolutionäre Potenzial ihrer Lehre zu entschärfen – etwa durch Verweise auf verschiedene Ebenen der Wahrheit, Betonung eines Transzendenz-Immanenz-Dualismus, einer Interdependenz von weltlicher und religiöser Ordnung<sup>29</sup> oder eine Utopisierung.

---

**28** Ein Beispiel aus meinem Forschungsbereich wäre der japanisch-buddhistische Mönch Hönen (1133–1212), der das buddhistische Schrifttum so konsequent nach rein soteriologischen Gesichtspunkten neu interpretierte, dass am Ende eine potenziell ordnungsgefährdende Lehre entstand, ohne dass Hönen selbst gegen die geltende Ordnung hätte aufbegehren wollen. Sein Nonkonformismus ergab sich gleichsam ungewollt, aber zwangsläufig aus seiner spezifischen Rationalisierung der buddhistischen Soteriologie. Siehe Christoph Kleine, „Religionsbegegnung als Katalysator theologischer Rationalisierung: Am Beispiel des Konflikts um die Verehrung der Götter im japanischen Buddhismus des 13. Jahrhunderts,“ in *Religionsbegegnung in der asiatischen Religionsgeschichte: Kritische Reflexionen über ein etabliertes Konzept*, Hg. Max Deeg, Oliver Freiburger und Christoph Kleine (in Vorbereitung).

**29** Siehe hierzu mit Blick auf die japanische Religionsgeschichte: Christoph Kleine, „Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan: Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien,“ in *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Hg. Peter Schalk et al., Acta Universitatis Upsaliensis, His-

Man könnte weiter unterscheiden zwischen einem *expliziten* und einem *impliziten* Nonkonformismus. Der explizite Nonkonformismus bestreitet offen alle Geltungsansprüche der Ordnung, zu der er sich nonkonform positioniert. Ihm geht es entweder um die *Beseitigung* einer illegitimen Ordnung (*politisch-revolutionärer Nonkonformismus – weltzugewandt*)<sup>30</sup> oder um *Flucht* aus dieser Ordnung (*quietistisch-eskapistischer Nonkonformismus – weltablehnend*).

Der *implizite Nonkonformismus* zielt nicht bewusst auf Beseitigung der Ordnung ab, bestreitet vielleicht nicht einmal explizit deren Legitimität, vertritt aber eine Position, die konsequent zu Ende gedacht und in die Tat umgesetzt eine Beseitigung oder Delegitimierung der Ordnung zur Folge hätte. Vordenker eines impliziten Nonkonformismus scheuen die Auseinandersetzung mit den Repräsentanten der geltenden Ordnung und fürchten aus gutem Grunde die Offenlegung und/oder Umsetzung ihrer nonkonformistischen Ideen durch ihre Anhänger. Impliziter Nonkonformismus dürfte in der Regel das Resultat einer allmählichen Rationalisierung religiöser Traditionsbestände sein, deren revolutionäres Potenzial zunächst von den Protagonisten dieser Rationalisierung nicht erkannt und schon gar nicht intendiert war. Ein zunächst noch anschluss- und diskursfähiger Gedanke wird konsequent und Schritt für Schritt weitergedacht, bis sich Gedanken einstellen, die nicht mehr konform gehen mit der etablierten Dogmatik. Ein typisches Fallbeispiel für einen solchen nicht-intendierten, impliziten Nonkonformismus ist der buddhistische Mönch Hōnen, der im 13. Jahrhundert in Japan wider Willen die buddhistische Orthodoxie und den Staat mit seiner Lehre vom einfachen Heil durch die gläubige Anrufung des Buddhas Amida herausforderte.<sup>31</sup>

---

toria Religionum 32 (Uppsala: Uppsala Universitet, 2013): 225–292. Christoph Kleine, „Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory,“ *Journal of Religion in Japan* 2/1 (2013): 1–34; Christoph Kleine, „Säkulare Identitäten im »Zaubergarten« des vormoderne Japan? Theoretische Überlegungen auf historischer Basis,“ in *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Hg. Peter Antes und Steffen Führding (Göttingen: V&R unipress, 2013): 109–130.

**30** Ein Beispiel aus dem buddhistischen Bereich wäre hier der Mönch Nichiren, der auf radikale Weise eine innerweltliche Veränderung der geltenden Ordnung nach den Maßgaben des Lotus-Sūtras forderte. Aus dem islamischen Bereich bieten sich radikale Islamisten wie die Salafisten als Beispiel an. Im christlichen Bereich neigen Prämillenaristen eher dem politisch-revolutionären Nonkonformismus zu als die Postmillenaristen.

**31** Zu Hōnen allgemein siehe Christoph Kleine, *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie?*, Religionswissenschaft 9 (Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 1996). Mit Fokus auf seinen „impliziten religiösen Nonkonformismus“ siehe Christoph Kleine, „Praktischer Atheismus als religiöser Nonkonformismus: Überlegungen zur Nenbutsu-Bewegung des japanischen Mittelalters,“ in Franke, Kleine, Mürmel, *Devianz und Dynamik* (s. Anm. 24): 122–149. Weitere Beispiele wären Shinran und Rennyo 蓮如 (1415–1499). Vor allem Letzterer vollführte einen schwierigen Balanceakt zwischen shin-buddhistischer Orthodoxie und Anpassung an die

Meist ist der implizite und nicht-intendierte Nonkonformismus quietistisch und eskapistisch, d.h. weltablehnend in seiner Grundorientierung. Im religiösen Bereich äußert sich dieser quietistische Eskapismus gewöhnlich – wie bereits angedeutet – in einem ausgeprägten *Utopismus*, der als starker Dualismus von Transzendenz und Immanenz bei extremer Fokussierung auf die Transzendenz<sup>32</sup> oder, alternativ, als Millenarismus und/oder Messianismus auftreten kann, wobei die Zeitenwende in ferner Zukunft erwartet wird.<sup>33</sup> Die geltende Ordnung, zu der sich die Doktrin nonkonform verhält, wird einer prinzipiell unheilvollen oder unvollkommenen Immanenz/Gegenwart zugeordnet. Versuche, diese innerweltliche Ordnung aktiv zu verändern, werden als fruchtlos oder gar blasphemisch gewertet. Die richtige Ordnung ist vollkommen transzendent oder utopisch. Da jede oder die gegenwärtige innerweltliche Lebensordnung *per se* falsch und das richtige Leben nur außerhalb der Welt bzw. in ferner Zukunft zu finden ist, darf man sich mit Versuchen, die geltende Ordnung zu verändern, nicht aufhalten. Die typische Haltung eskapistischer Nonkonformisten zur Welt ist die quietistische Duldsamkeit. Man arrangiert sich mit der falschen, innerweltlichen Ordnung, um sich möglichst ungestört durch Verfolgung und Repression auf die jenseitige vorbereiten bzw. die zukünftige erwarten zu können. Typische Coping-Strategien sind Theorien wie die lutherische Zwei-Reiche-Lehre oder die buddhistische Lehre

---

politischen Umstände. Siehe Minor Rogers und Ann Rogers, Hg., *Rennyo: The Second Founder of Shin Buddhism. With a Translation of his Letters*, Nanzan studies in Asian religions 3 (Berkeley: Asian Humanities Press, 1992).

**32** Vgl. hierzu Eisenstadt, der davon ausgeht, dass die Revolutionen der „Achsenzeit“ im 1. Jahrtausend v. Chr. mit der „emergence, conceptualization, and institutionalization of a basic tension between the transcendental and mundane orders“ zu tun gehabt hätten. Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Vol. 1 (Leiden: Brill, 2003), 197. Vgl. auch Robert N. Bellah und Hans Joas, Hg., *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2012). Tatsächlich scheint die scharfe Trennung zwischen Immanenz und Transzendenz in bestimmten Religionen auch deren Potenzial zur Ausbildung nonkonformistischer Positionen begünstigt zu haben. Ein Grund hierfür könnte sein, dass starke Immanenz/Transzendenz-Dualismen *per se* die Möglichkeit alternativer (transzendenter) Ordnungen implizieren, auf die hin sich das Leben religiöser Menschen dann ausrichten kann, was ihr Leben fast automatisch in ein Spannungsverhältnis zur weltlichen Ordnung setzt.

**33** Unbestreitbar kann gerade im Fall des Millenarismus/Messianismus ein quietistisch-eskapistischer Nonkonformismus in einen politisch-revolutionären umschlagen, wenn sich etwa unter den Ungeduldigen eine Naherwartung etabliert oder eine besonders charismatisch begabte Person als Messias auserkoren wird. Vgl. hierzu auch Weber: „Der Umschlag vom weltabgewandten mystischen zum chiliastisch-revolutionären Habitus ist oft eingetreten, am eindrucksvollsten bei der revolutionären Spielart der Täufer im 16. Jahrhundert. Für den entgegengesetzten Vorgang gibt z.B. die Bekehrung John Lilburnes zu den Quäkern den Typus ab.“ Weber und Winckelmann, *Wirtschaft*, 333.

von der Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha (*ōbō buppō sōi* 王法仏法相依);<sup>34</sup> aber auch: ultra-orthodox-jüdischer, antizionistischer Messianismus (z.B. Neturei Karta) usw.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Nonkonformisten orientieren ihr Verhalten negativ an der Ordnung, deren Beachtung von ihnen unter Androhung von Sanktionen verlangt wird, und handeln dieser gegenüber entsprechend nonkonform, wobei sie sich aber gleichzeitig an einer anderen (ideellen oder noch nicht realisierten) Ordnung orientieren, deren Realisierung und Durchsetzung sie vielleicht sogar aktiv anstreben. Es geht um einen Streit der Ordnungen; es geht um Anerkennung oder Leugnung der Legitimität der Ordnung, relativ zu der sich ein Handeln nonkonform verhält und nicht bloß um Beachtung oder Verletzung der innerhalb dieser Ordnung geltenden Normen. Insofern sich also Nonkonformismus immer auf eine bestimmte geltende Ordnung bezieht, ist Nonkonformismus eine *relationale Kategorie*. Es gibt keinen Nonkonformismus an sich, sondern nur Nonkonformismus in Bezug auf etwas. Wie können wir dieses Etwas näher bestimmen? Bisher habe ich den Begriff der „Ordnung“ – relativ zu der sich ein Nonkonformismus verhält – im ganz allgemeinen Sinne auf der Grundlage von Webers „Soziologischen Grundbegriffen“ verwendet. In Bezug auf das Problem des *religiösen* Nonkonformismus scheint es mir jedoch notwendig zu sein, den Begriff mit Blick auf die ordnungsbildende Qualität der Religion genauer zu untersuchen.

## 4 Referenzpunkte des „Nonkonformismus“: Wertsphären und Lebensordnungen

Zur Feststellung von Nonkonformismus oder Konformität bedarf es eines normativen Referenzpunktes, den die in Frage stehende Ordnung bildet. Auch der staatsfeindliche „Terrorist“<sup>35</sup> orientiert sein Handeln am geltenden Gesetz, „indem er es verhehlt“, aber er leugnet die Legitimität des Gesetzes und der ge-

---

<sup>34</sup> Zu diesem Konzept siehe Toshio Kuroda, „The Imperial Law and the Buddhist Law,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3–4 (1996): 271–285; Christoph Kleine, „Wie die zwei Flügel eines Vogels – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte,“ in *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, Hg. Peter Schalk, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 17 (Uppsala: Uppsala University, 2001): 169–207.

<sup>35</sup> Hier wie im Folgenden verwende ich im Sinne der besseren Lesbarkeit das generische Maskulinum, ohne damit irgendein Geschlecht ausschließen zu wollen.



samten Ordnung. Er will die Ordnung durch eine andere ersetzen – sofern er nicht Nihilist ist – <sup>36</sup>, und um diesen Zweck zu erreichen, ist jedes Mittel recht. Für den idealtypischen revolutionären Nonkonformisten heiligt der Zweck die Mittel, denn: „Es gibt kein richtiges Leben im Falschen.“ <sup>37</sup> Zweckrationalität und Wert-rationalität nonkonformistischen Handelns fallen in Eins, wenn (1) die Legitimität der Ordnung, gegen die sich die Handlung richtet, grundsätzlich geleugnet wird, und (2) die Handlung auf die Beseitigung der illegitimen Ordnung abzielt. So entsteht dann auch keine kognitive Dissonanz; es sei denn, die Handlung widerspricht einer anderen, für den Handelnden legitimen Ordnung. <sup>38</sup> Das Nebeneinander verschiedener geltender und sich widersprechender Ordnungen kann dann wiederum kognitive Dissonanzen auslösen. Auch hier ist eben zu beachten, dass sich Nonkonformismus wie Nonkonformität auf eine bestimmte Ordnung bezieht und damit eine relationale Haltung und Praxis ist.

In jedem Fall stellt religiöser Nonkonformismus vor allem in vormodernen Gesellschaften eine erhebliche Bedrohung für die geltende Ordnung dar, da Religion hier in besonderem Maße – wie Bourdieu wohl zutreffend feststellt – „insoweit eine externe Funktion der Legitimation der etablierten Ordnung erfüllt, als die Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung direkt zur Aufrechterhaltung der politischen Ordnung beiträgt.“ <sup>39</sup> Grundsätzlich gilt: je weniger stark Religion als gesellschaftliches Teilsystem innerhalb einer Gesellschaft ausdifferenziert ist, desto stärker wird religiöser Nonkonformismus als Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung insgesamt wahrgenommen. Und je stärker und viel-

---

**36** Man könnte sagen, dass idealtypische Nihilisten die Legitimität jeglicher Ordnung ablehnen und der Ordnung, relativ zu der sie sich nonkonformistisch verhalten, keine andere, bessere gegenüberstellen. Nihilismus scheint mir aber nicht in den Bereich des religiösen Nonkonformismus zu fallen, da Religionen nach meiner Auffassung geradezu dadurch definiert sind, dass sie bestimmte Ordnungsvorstellungen im Sinne kognitiver und normativer Orientierungen bereitstellen.

**37** Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Bibliothek Suhrkamp 236 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1997), 42.

**38** Natürlich ist davon auszugehen, dass die meisten Menschen sozialisationsbedingt, das gilt auch für auch extreme Nonkonformisten, ihr Handeln bewusst oder unbewusst an verschiedenen normativen Ordnungen orientieren.

**39** Weiter heißt es bei Bourdieu: „Die Kirche wirkt an der Aufrechterhaltung der politischen Ordnung, d. h. an der symbolischen Verstärkung der Einteilungen dieser Ordnung gerade durch die Erfüllung ihrer eigentlichen Funktion mit, die ja darin besteht, zur Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung beizutragen. Zum einen formt sie nachdrücklich die Praxis wie die Vorstellungen der Laien, indem sie ihnen objektiv an die politischen Strukturen angepasste Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata aufprägt, die daher diesen Strukturen die in der ‚Naturalisierung‘ bestehende höchste Legitimation zu verleihen vermögen.“ Pierre Bourdieu, Hg., *Religion* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011), 79.



fältiger die strukturelle Kopplung zwischen dem Religionssystem und anderen gesellschaftlichen Subsystemen, desto deutlicher werden „Störungen“ innerhalb des Religionssystems von den betreffenden anderen Systemen als „Irritationen“ wahrgenommen. Solche Irritationen provozieren Reaktionen und können so eine nicht unerhebliche kulturelle Dynamik auslösen. In vormodernen Gesellschaften ist insbesondere die strukturelle Kopplung zwischen Religionssystem und Politiksystem relevant. Wenn der Religion – wie wohl in der Mehrzahl aller vormodernen hierarchisch strukturierten und primär stratifikatorisch differenzierten Kulturen<sup>40</sup> – von der Politik die Aufgabe zugedacht wird, die Massen zu domestizieren, die Herrschaft und den sozialen Status Quo zu legitimieren sowie das gesellschaftliche Ganze symbolisch zu repräsentieren, ist jede Störung innerhalb des Religionssystems potenziell staatsgefährdend.

Die strukturelle Kopplung zwischen den Systemen Religion und Politik verhindert gleichwohl nicht, dass beide Systeme auch in Konkurrenz zueinander stehen können. Denn beide haben die Fähigkeit zur Ordnungsbildung und stellen somit spezifische Anforderungen an das Verhalten der Menschen, die – aller Interdependenz-Rhetorik zum Trotz – häufig untereinander partiell inkompatibel erscheinen.

## 4.1 Wertsphären

Religion als System mit einer internen Eigengesetzlichkeit bildet nämlich eine eigenständige Wertsphäre aus, die mit anderen Wertsphären – laut Weber v.a. Politik, Wirtschaft, Erotik, Kunst und Wissenschaft – in Konflikt geraten kann bzw. muss.<sup>41</sup> Gemäß Weber steigt das Konfliktpotenzial der Religion „[j]e mehr sie [...] vom Ritualismus hinweg zur ‚Gesinnungsreligiosität‘ sublimiert wurde.“<sup>42</sup> Bewusstes und intentionales religiöses Handeln orientiert sich an einem Wert oder einem zusammenhängenden Ensemble von Werten und ist mithin im Sinne Webers als „wertrational“ zu definieren. Es ist bestimmt „durch bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deuten-

---

<sup>40</sup> Diese entsprechen in etwa den Gesellschaftstypen, die Bellah in seinem Modell der sozialen Evolution als „historisch“ oder „theoretisch“ bezeichnet. Robert N. Bellah, „Religious Evolution,“ *American Sociological Review* 29 (1964): 358–374; Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

<sup>41</sup> Weber und Weber, *Religionssoziologie I*, 541–567.

<sup>42</sup> Ebd. 541.

den – unbedingten *Eigenwert* eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg“.<sup>43</sup>

Im Bereich der Religion, insbesondere der „Erlösungsreligionen“ ist die Unterscheidung *zweckrationaler* von *wertrationaler* Handlungsmotivation indes problematisch. Die Wertsphäre der Erlösungsreligionen stimuliert, so suggeriert Weber, eine „Orientierung der Lebensführung an dem Streben nach einem Heilsgut“ und bewirkt damit eine „rationale Systematisierung der Lebensführung“, „welche ihren Anhängern die Befreiung vom Leiden in Aussicht“ stellt.<sup>44</sup> Insofern also „Heil“ der zentrale Wert der Wertsphäre Religion ist und „Heilserlangung“ der Zweck des religiösen „Sichverhaltens“, fallen in der methodisch durchrationalisierten, religiös motivierten Lebensführung Zweck- und Wertrationalität in Eins<sup>45</sup> – wie dies eben auch bei einem idealtypischen Nonkonformisten der Fall ist.

## 4.2 Lebensordnungen

Eine Besonderheit der Wertsphäre Religion besteht nun darin, dass sie nicht nur die „Fähigkeit zur Ordnungsbildung“ hat<sup>46</sup> – eine Fähigkeit, die sie mit Politik, Wirtschaft und Recht teilt –, sondern gewöhnlich auch explizit den Anspruch erhebt, eine verbindliche Lebensordnung zu begründen, das heißt: den Menschen einen religiösen Dauerhabitus einzuprägen. Religion als Wertsphäre gibt kognitive und normative Orientierungen vor – mit Thomas Schwinn könnte man als

---

<sup>43</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1985), 12.

<sup>44</sup> Weber und Weber, *Religionssoziologie I*, 540.

<sup>45</sup> Weber ist in seiner Verwendung des Begriffs „Rationalität“ nicht immer ganz konsequent. Manchmal scheint er ihn für Handlungsmotivationen reservieren zu wollen, die auf ökonomische Zwecke abzielen. So schreibt er etwa mit Blick auf die Folgen der rationalen Systematisierung der Gottesbegriffe und des Denkens über die möglichen Beziehungen des Menschen zum Göttlichen: „Denn der ‚Sinn‘ des spezifisch religiösen Sichverhaltens wird, parallel mit jener Rationalisierung des Denkens, zunehmend weniger in rein äußeren Vorteilen des ökonomischen Alltags gesucht und insofern also das Ziel des religiösen Sichverhaltens ‚irrationalisiert‘, bis schließlich diese ‚außerweltlichen‘, d.h. zunächst: außerökonomischen Ziele als das dem religiösen Sichverhalten Spezifische gelten. Eben deshalb aber ist das Vorhandensein spezifischer persönlicher Träger dieser in dem eben angegebenen Sinn ‚außerökonomischen‘ Entwicklung eine von deren Voraussetzungen.“ Weber und Winckelmann, *Wirtschaft*, 259.

<sup>46</sup> Thomas Schwinn, „Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen“, in *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen: Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung*, Hg. Agathe Bienfait und Gerhard Wagner, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1348 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998): 270–319.

weitere „Orientierungsmodi“ affektuelle und ästhetische hinzufügen –,<sup>47</sup> die im Idealfall ein hohes Maß an Kongruenz aufweisen. Die religiöse Konstruktion von Wirklichkeit soll möglichst unmittelbar als Begründung für konkrete Verhaltensnormen dienen und die Lebensführung bestimmen. Dabei ist es charakteristisch für Religionen in vielen vormodernen Kulturen, dass sie „symbolische Sinnwelten“ ausprägen, die gemäß Berger und Luckmann als „synoptische Traditionsgesamtheiten, die verschiedenen Sinnprovinzen<sup>48</sup> integrieren und die institutionelle Ordnung als symbolische Totalität überhöhen“.<sup>49</sup> Religion tritt als „Vermittlungsinstanz“ auf, „die die Beziehung aller gesellschaftlichen Aktivitäten zu einem Gesamtsinn herstellt“.<sup>50</sup> Daraus leiten Religionen häufig den Anspruch ab, eine allgemein gültige Lebensordnung bestimmen zu können – was in modernen, funktional differenzierten Gesellschaften zu einem Problem wird, wie ich weiter unten zeigen möchte.

Religionen in Gesellschaften, die Robert N. Bellah als „historisch“<sup>51</sup> (später „theoretisch“<sup>52</sup>), Assmann als „Hochkulturen“,<sup>53</sup> Luhmann als „stratifizierte“<sup>54</sup> klassifizieren, bedienen sich in zunehmendem Maße des „Verbreitungsmediums“<sup>55</sup> der Schrift. Damit wächst der Bedarf an „semantischer Schließung“ (Luh-

---

47 Ebd., 294.

48 Zum Begriff der „Sinnprovinzen“ oder „finite provinces of meaning“ siehe Alfred Schütz, „On Multiple Realities“, *Philosophy and Phenomenological Research* 5/4 (1945): 533–576.

49 Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 2009), 102. Die Autoren weisen in einer Fußnote selbst darauf hin, dass ihr Begriff der „symbolischen Sinnwelt“ „der Durkheimschen ‚religion‘ nahe“ stehe.

50 Niklas Luhmann und André Kieserling, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1. Aufl., 2. Nachdr. 2000), 126.

51 Bellah, „Religious“.

52 Bellah, *Religion*. Die „nach-achsenzeitlichen“ Religionen der „historischen/theoretischen“ Kulturen bilden offenbar bis heute den klassenbildenden Prototyp der modernen Religionswissenschaft ebenso wie der Alltagssprache.

53 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C.H. Beck Kulturwissenschaft (München: C.H. Beck, 1992), 145.

54 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997), Kapitel 4, VI.

55 Zu „Verbreitungsmedien“ siehe ebd., 91–93. 141–143. Zur Bedeutung des Verbreitungsmediums bzw. der Verbreitungstechnik der Schrift für die religiöse Kommunikation: Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 197–201. Zur paradoxen Wirkung der Schrift als strukturbewahrendes und zugleich tendenziell destabilisierendes, weil Abweichung tradierendes und daher Variationsmöglichkeiten erweiterndes Medium siehe ebd., 257–263. Luhmann schreibt hier: „Die Schrift bricht mit der davorliegenden Selbststabilisierung von Variation durch Verdrängung von Abweichungen und Veränderungen durch Vergessen. Sie schaltet zwischen Variation und Restabilisierung einen neuen Vorgang ein: die sei es positive, sei es negative Selektion einer Variation unter

mann) – z.B. durch Dogmatik und Kanonisierung.<sup>56</sup> Denn in „einer Schriftkultur nehmen die Konsistenzanforderungen innerhalb der bewahrten Semantik zu“.<sup>57</sup> Einerseits verschärft sich das „Problem des Unwahrscheinlichwerdens der Akzeptanz“<sup>58</sup> kommunikativer Operationen, d.h. erfolgreiche Kommunikation im Sinne von Anschlussfähigkeit und damit Reproduktionsfähigkeit wird im religiösen System umso unwahrscheinlicher, je weniger die Kommunikation im Rahmen direkter Interaktion stattfindet. Es ist einerseits leichter, einen Text zu verwerfen oder zu ignorieren als in der menschlichen Interaktion einen Kommunikationsbeitrag abzubügeln. Andererseits schafft die Nutzung von Verbreitungsmedien wie Schrift (oder heute das Internet) neue Möglichkeiten der Kommunikation: es ist leichter, deviante Positionen niederzuschreiben oder zu „posten“ (zumal wenn dies anonym erfolgt) als sie innerhalb einer Interaktionsgemeinschaft persönlich und verbal zu vertreten.<sup>59</sup> Damit wächst auch das Potenzial der Herausbildung divergenter Rationalisierungspfade, die eine Steigerung binnenreligiöser Pluralität bewirken (hierzu unten mehr!). Religiöse Pluralität liegt aber in der Regel nicht im Interesse derjenigen, die für sich „das Monopol auf die legitime Ausübung der religiösen Macht“ sowie der Administration und Distribution von Heilsgütern in Anspruch nehmen.<sup>60</sup>

Sobald unterschiedliche Rationalisierungspfade eingeschlagen werden, kann es zu „Wertsphärenverschiebungen“<sup>61</sup> kommen. Schon leichte Umdeutungen des zentralen Wertes, d.h. des Heilsziels, können das Potenzial in sich tragen, eine alternative Lebensordnung, d.h. einen anderen Heilsweg, zu begründen. Man denke hier etwa an die Ausdifferenzierung des Mahāyāna aus dem Nikāya-Buddhismus. Die Akzentverschiebung oder Werteorientierung weg vom Ideal der

---

dem Gesichtspunkt einer Strukturänderung. Denn Texte machen, dazu sind sie da, den Unterschied von konformen und abweichenden Sinnvorschlägen erkennbar.“ Ebd., 260

56 Alois Hahn, „Kanonisierungsstile“, in *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, Hg. Aleida Assmann und Jan Assmann (München: Fink, 1987): 28–37.

57 Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 197.

58 Ebd., 204.

59 Man denke nur an das vielfach beklagte Phänomen des „Shitstorms“ im Internet und andere Formen der digitalen Kommunikation, die im direkten Kontakt zwischen Menschen nicht denkbar wären oder zu Blutvergießen führten. In der Religionsgeschichte scheint die Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus ein herausragendes Beispiel zu sein, die offenkundig mit der Durchsetzung der Schrift als Verbreitungsmedium in Indien korreliert.

60 Bourdieu, *Religion*, 19.45.

61 Dieser Begriff ist von Helwig Schmidt-Glintzer entliehen. Siehe Helwig Schmidt-Glintzer, „Wertsphärenverschiebung und Selbstopferung: Selbstverbrennung buddhistischer Mönche und ihre Deutung“, in Franke, Kleine, Mürmel, *Devianz und Dynamik* (s. Anm. 24): 32–46.

Arhatschaft hin zum Ideal der Buddhaschaft barg eine ungeheure Dynamik mit weitreichenden Folgen für die Entwicklung des Buddhismus und die gesamte Religionsgeschichte. Für eine ambitionierte Elite innerhalb des Saṅgha (des Ordens)<sup>62</sup> war der Buddha nicht länger nur Lehrer und Gegenstand der Verehrung, sondern Vorbild und Rollenmodell.

Im religiösen Bereich ist es offenkundig möglich, dass sich alternative und konkurrierende Lebensordnungen ausbilden, ohne dass damit eine grundlegende Wertsphärenverschiebung einherginge. So orientieren sich praktisch alle Lehrtraditionen und Kulte des Mahāyāna-Buddhismus an den gleichen Werten – Erlangung des „höchsten, unübertrefflichen, wahren Erwachens“ und der Befreiung aller „fühlenden Wesen“ –, doch die Realisierung dieser Werte wird auf ganz unterschiedliche Weise angestrebt. Solange das gemeinsame Ordensrecht die Lebensführung der Mönche und Nonnen, die allgemeinen ethischen Grundsätze jene der Laien, bestimmt, bilden sich noch keine alternativen Lebensordnungen aus. Wo aber das Ordensrecht seine Geltung und damit seine Funktion als kohäsives Element einbüßt – wie im Ansatz in Japan – droht eine Ausdifferenzierung verschiedener buddhistischer Lebensordnungen. Zu fragen wäre, ob die Asketenbewegungen, die sich etwa im 5. Jahrhundert v. Chr. in Indien formiert haben (darunter Buddhismus und Jainismus) als alternative Lebensordnungen auf der Grundlage einer zunächst noch in wesentlichen Zügen gemeinsamen Wertsphäre zu beschreiben wären. Jedenfalls ist in der Religionsgeschichte stets damit zu rechnen, dass Zweifel daran aufkommen, ob die etablierte Lebensordnung, der religiöse Dauerhabitus, den Anforderungen wertrationaler Lebensmethodik gerecht wird. In Frage stehen dann nicht die zentralen Dogmen, sondern deren Umsetzung in eine methodische, wertrational orientierte Lebensführung.

Die typische Verlaufsform einer solchen Konstellation – gemeinsame Wertsphäre, divergierende Lebensordnung – ist die Sanktionierung der Unterlegenen bis hin zu deren physischer Vernichtung und/oder – sofern die Sanktionen keine institutionelle Vernichtung der Unterlegenen zur Folge haben – zur Sektenbildung. Die in diesem Prozess von den zur Normsetzung Ermächtigten als Nonkonformisten delegitimierten „Abweichler“ gründen typischerweise Sekten „religiös Qualifizierter“ und erheben den Anspruch, im Gegensatz zur „Kirche“, ihr Leben ganz an dem Wert auszurichten, den sie mit der Mehrheit teilen.

Umgekehrt kommt es natürlich auch vor, dass die zentralen Werte strittig sind, d.h. es kommt zu einer Infragestellung nicht nur der Lebensordnung,

---

62 Vgl. hierzu Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path According to the Inquiry of Ugra (Ugrapariprocchā)*, Studies in the Buddhist Traditions (Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2003).

sondern der Wertsphäre selbst. In solchen Fällen resultiert der Aushandlungsprozess typischerweise in einer religiösen Neubildung. Die neue Religion stammt zwar genealogisch aus der gleichen Tradition wie die ältere, nimmt aber einen so gravierenden Paradigmenwechsel bzw. eine Wertsphärenverschiebung vor, dass die zentralen kognitiven, normativen, affektuellen und ästhetischen Referenzpunkte andere sind und dementsprechend auch nach einer anderen Lebensordnung verlangt wird. Religiöse Neubildungen – wie z.B. das Christentum aus dem Judentum – können eine Entspannung der notorisch instabilen Konstellation bedeuten, unter der es zu Nonkonformismus-Zuschreibungen kommt.<sup>63</sup> Die „Orthodoxie“ und die nun als neue Religion geltenden ehemaligen Nonkonformisten mögen nun zwar noch im gleichen religiösen Feld miteinander konkurrieren, doch es fehlt der gemeinsame Referenzpunkt, der eine Zuschreibung oder Selbstdefinition als nonkonformistisch erlauben würde.

Wir haben bereits festgestellt, dass religiöser Nonkonformismus als Sonderform eines religiösen Pluralismus beschrieben werden kann, die durch Konkurrenz und Machtasymmetrie charakterisiert ist. Ferner haben wir gesehen, dass religiöse Pluralisierung als Herausbildung alternativer Wertsphären und/oder Lebensordnungen konzeptualisierbar ist. Dabei wurde die Frage nach den Ursachen für religiöse Binnendifferenzierung, die zu einer Konkurrenz der Wertsphären und/oder Lebensordnungen führen und damit in Nonkonformismus münden kann, bislang nur in Andeutungen aufgeworfen.

---

**63** Es liegt gleichsam in der Natur der Sache, dass es sich beim Nonkonformismus tendenziell um einen prekären, nach Auflösung strebenden Zustand handelt. Dabei sind systematisch folgende Entwicklungsrichtungen denkbar und empirisch nachweisbar. (1) Die Nonkonformisten werden vom Establishment physisch oder sozial vernichtet. (2) Die Nonkonformisten obsiegen über die bisherige Orthodoxie und geben nun ihrerseits vor, wie konforme Religiosität auszusehen hat. (3) Die Nonkonformisten werden in das System der Orthodoxie reintegriert, was erhebliche Kompromiss- und Anpassungsbereitschaft bei ihnen und/oder der Orthodoxie voraussetzt. (4) Die Nonkonformisten bilden eine neue Religion mit anderen kognitiven und normativen Referenzen, einer neuen Wertsphäre und einer alternativen Lebensordnung. (Dabei liegt es auf der Hand, dass auch dem Übergang vom „Nonkonformismus“ zur „Neureligion“ komplexe Aushandlungsprozesse zugrunde liegen und die Herauslösung aus dem ursprünglichen Bezugssystem einseitig erfolgen kann – Bsp. Aleviten. Ungeklärt bleibt die Situation vor allem dann, wenn es weder zentrale Autoritäten, noch klar geregelte Exklusions- und Inklusionsverfahren gibt wie etwa im Islam). Jede der genannten Möglichkeiten löst die Situation und lässt den Nonkonformismus „verschwinden“ – bis irgendwann ein neuer entsteht.

## 5 Allgemeine religionsgeschichtliche Voraussetzungen für religiösen Nonkonformismus

### 5.1 Rationalisierung, Pluralisierung und Nonkonformismus

Wenn also religiöser Nonkonformismus als ein bestimmter Aggregatzustand religiöser Pluralität definiert werden kann, ist nach den Voraussetzungen für religiöse Binnendifferenzierung zu fragen. Religionsgeschichte kann in dieser Perspektive als Rationalisierungs-<sup>64</sup> und Aushandlungsprozess beschrieben werden, der von wechselnden Konfigurationen religiöser Pluralität geprägt ist und in dessen Verlauf es immer wieder zu religionsinternen Konflikten um das Monopol religiöser Ordnungsvorstellungen kommt. Diese Konflikte münden in den meisten Fällen in Nonkonformismus-Vorwürfe von Seiten der im Konflikt politisch Überlegenen gegenüber den Unterlegenen.

Religiöse Pluralität ist zugleich Ursache und Wirkung binnenreligiöser und gesamtultureller Wandlungsdynamik. Spätestens in dem Stadium gesellschaftlicher Differenzierung, in dem sich Religion als autopoietisches System ausdifferenziert, das zugleich zur Selbst- und zur Fremdreferenz fähig ist<sup>65</sup>, entwickelt sich eine inhärente Dynamik, die nur mit erheblichem Aufwand kontrollierbar ist. Gemäß Luhmann gehört es nämlich zu den „Eigentümlichkeiten der Kommunikation in religiösen Angelegenheiten“, dass diese zur „Hemmungslosigkeit“ neigt, da man „[ü]ber nicht empirische Dinge [...] ungewöhnlich leicht und unbehindert kommunizieren“ kann. „Diese ‚Hemmungslosigkeit‘ religiöser Kommunikation würde ihr jede Ernsthaftigkeit nehmen, wäre sie nicht im Gegenzug durch eine künstliche ‚Verknappung‘ eingeschränkt.“<sup>66</sup> Infolgedessen werde religiöse Kommunikation „tabuisiert und ritualisiert“.<sup>67</sup> Luhmann spricht in dem Zusammenhang auch von einer semantischen Systematisierung und Schließung des Religionsystems, mit der das System Widersprüche und Inkonsistenzen zu vermeiden

---

<sup>64</sup> Rationalisierung verstehe ich hier mit Weber als Prozess „im Sinne der logischen oder teleologischen »Konsequenz« einer intellektuell-theoretischen oder praktisch-ethischen Stellungnahme“. Weber und Weber, *Religionssoziologie I*, 537. Siehe auch Kleine, „Religionsbegegnung als Katalysator“.

<sup>65</sup> Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 26. Dieses Stadium der Ausdifferenzierung als System erreicht Religion laut Luhmann in der Regel in so genannten Hochkulturen, in denen sich feste religiöse Rollen (z.B. eine Priesterschaft) institutionalisiert haben und das Verbreitungsmedium der Schrift die religiöse Kommunikation maßgeblich mitbestimmt. Siehe hierzu ebd., 197–201.

<sup>66</sup> Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993) 271.

<sup>67</sup> Ebd., 273.

sucht.<sup>68</sup> Michel Foucault hat von seiner eher auf sich in Diskursen manifestierenden und reproduzierenden Machtkonstellationen fokussierten Perspektive die Mechanismen und Prozeduren der „Kontrolle und Einschränkung des Diskurses“ – auch in nicht-religiösen Kontexten – ausführlich beschrieben.<sup>69</sup>

Semantische Schließung (Dogmatik, Kanonisierung etc.), Einschränkungen des Diskurses (Verknappung der sprechenden Subjekte etc.) und die Errichtung von „Kommunikationsschranken“ mögen zwar die Möglichkeiten anschlussfähiger Kommunikation bis zu einem bestimmten Grad begrenzen, sie können aber Veränderungen im Religionssystem nicht dauerhaft unterbinden. Änderungen im Religionssystem können durch *endogene* (Wandlungskräfte)<sup>70</sup> wie durch *exogene* (Störungen) Faktoren ausgelöst oder verstärkt werden. Endogene Faktoren wären Rationalisierungsbedürfnisse, die innerhalb des Systems entstehen, etwa wenn Inkonsistenzen spürbar und relevant werden, religiöse Konkurrenten auftreten oder bestimmte Erwartungen, z.B. an die Verfügbarkeit von Heilsgütern, nicht mehr erfüllt werden können. Endogene Pluralisierungsschübe können nicht zuletzt das Ergebnis des Auftretens von „Propheten“ sein, sie können aber auch aus den Rationalisierungsbestrebungen innerhalb der „Ampriesterschaft“ resultieren.

Exogene Faktoren, die Rationalisierungsschübe auslösen wären z.B. Irritationen aus der Systemumwelt. In vormodernen Gesellschaften handelt es sich meist um Irritationen, die vom politischen System ausgehen, etwa wenn einer Religion Privilegien entzogen werden, der Herrscher sich zu einer anderen Religion bekennt, staatliche Unterstützungsleistungen oder Patronage entfallen etc. In modernen Gesellschaften können z.B. die Trennung von Staat und Religion, die Einführung von Religionsfreiheit, Globalisierung, Kommodifizierung, Mediatisierung etc. vom Religionssystem größere Anpassungsleistungen erfordern und damit Rationalisierungsprozesse in Gang setzen oder verstärken.

Ob durch exogene oder endogene Faktoren ausgelöst: religiöse Rationalisierung – und damit religiöser Wandel – kann in unterschiedliche Richtungen gehen. Sobald alternative Rationalisierungspfade zur Disposition stehen und kein Konsens über die einzuschlagende Richtung erzielt werden kann, ergibt sich eine binnenreligiöse Pluralität, die in einen religiösen Nonkonformismus umschlägt, sobald sich hierarchische Machtstrukturen zwischen konkurrierenden, jeweils

---

<sup>68</sup> Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 195.

<sup>69</sup> Michel Foucault und Ralf Konersmann, *Die Ordnung des Diskurses: Mit einem Essay von Ralf Konersmann*, mit der Unterstützung von Walter Seitter (Frankfurt a. M.: Fischer, 2007), 10–29.

<sup>70</sup> Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, dass Religionen sich üblicherweise in irgendeiner Frühphase, einem „goldenen Zeitalter“, im Zustand konfliktfreier Homogenität befinden und Konflikte erst durch interne Ausdifferenzierung und Wandlungsprozesse entstünden.



das Monopol der legitimen Ausübung religiöser Macht beanspruchenden Gruppen ausbilden. Diejenigen, die in der Lage sind, ihre Ordnungsvorstellungen und Geltungsansprüche durchzusetzen, stigmatisieren die internen Konkurrenten vielfach als Nonkonformisten.

## 5.2 Religiöser Nonkonformismus als Folge oder Ursache religiöser Binnendifferenzierung

Ausgehend von den oben entwickelten Prämissen, dass (1) Nonkonformismus Ausdruck einer spezifischen Konfiguration religiöser Pluralität ist und (2) religiöse Pluralität oft das Resultat „theologischer“ Rationalisierung ist, möchte ich aus systematischen Gründen, aber in aller gebotenen Kürze und Allgemeinheit, skizzieren, inwieweit Nonkonformismus sowohl als Folge wie auch als Ursache religiöser Binnendifferenzierung konzeptualisiert werden kann.

Im Falle eines Nonkonformismus als Folge religiöser Binnendifferenzierung ist die Auslegungs- und Ausführungspluralität vorgängig. Entgegen den historiographischen Selbstbeschreibungen der meisten Religionen dürfte die Religionsentwicklung häufig eher als ein Prozess der Vereinheitlichung zu beschreiben sein denn als eine zunehmende Differenzierung eines zuvor einheitlichen Systems.<sup>71</sup> Ein in die Stigmatisierung eines Akteurs bzw. einer Gruppe von Akteuren mündender Aushandlungsprozess wäre demnach in vielen Fällen das Resultat eines Kanonisierungs- und Vereinheitlichungsstrebens.

In dem Fall, dass Nonkonformismus als Ursache für religiöse Binnendifferenzierung identifizierbar ist, werden von Akteuren unterschiedliche Variationen im Handeln oder Denken (kurz: in der Kommunikation) als allein anschlussfähig innerhalb des Systems betrachtet. Oft tritt dieser Fall ein, wenn im Zuge der konsequenten Weiterentwicklung bzw. Rationalisierung religiöser Dogmatik oder Praxis aufgrund unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen oder Interpretationen divergierende Entwicklungspfade eingeschlagen werden. Der dann folgende Aushandlungsprozess produziert gewöhnlich Gewinner und Verlierer. Die mächtigere Fraktion stigmatisiert die unterlegene typischerweise als „nonkonform“ – in der christlichen Objektsprache z.B. als „häretisch“, „ketzerisch“ usw.

Erklärungsbedürftig bleibt gleichwohl, unter welchen Umständen und aus welchen Gründen religiöse Pluralität – ob urwüchsig oder geworden – als problematisch betrachtet wird und zur Ausgrenzung, Stigmatisierung und Sanktio-

---

71 Peter Antes, „Am Anfang war die Vielfalt: Anmerkungen zu Vielfalt und Devianz,“ in Franke, Kleine, Mürmel, *Devianz und Dynamik* (s. Anm. 24): 24.

nierung einer Person oder Gruppe führt. Plausible Erklärungen können nur im Einzelfall und auf empirischer Basis erfolgen. Denn es muss davon ausgegangen werden, dass der zum Nonkonformismus-Vorwurf führende Prozess von diversen endogenen und exogenen Faktoren abhängig ist, die erst historisch sorgfältig zu rekonstruieren sind.

## 6 Nonkonformismus als Zuschreibung

Wie einleitend erwähnt, wird häufig gegen die Verwendung des Begriffs „Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie ins Feld geführt, dass es sich dabei um eine Zuschreibung handelt, ein Etikett, das einer unterlegenen Person, Gruppe oder Bewegung von einer dominanten Fraktion innerhalb des Religionssystems aufgedrückt wird, um sie zu stigmatisieren und ihre Unterdrückung zu legitimieren. Die Religionswissenschaft möge solche Etikettierungsvorgänge doch bitte nicht reproduzieren. Hier scheint mir ein grundlegendes Missverständnis vorzuliegen, dem Religionswissenschaftler/innen häufig begegnen.

Zunächst einmal kann und muss die Religionswissenschaft, insbesondere die historisch arbeitende, nüchtern feststellen, dass es in der Geschichte immer wieder zu Stigmatisierung, Sanktionierung, Exklusion, Verfolgung, Vernichtung usw. von religiös devianten Personen, Gruppen, Netzwerken und Bewegungen gekommen ist. Die Zuschreibung von Nonkonformismus auf der Objektebene ist ein religionshistorischer Sachverhalt, der allein aufgrund der Häufigkeit seines Auftretens und der mit ihm verbundenen kulturellen Dynamik Beachtung verdient. Die Religionsgeschichte muss dann weiter danach fragen wie, warum und unter welchen Umständen wer von wem mit dem Etikett „Nonkonformismus“ (bzw. entsprechenden objektsprachlichen Äquivalenten wie „Ketzerei“, *jakyō* 邪教, *akuho* 邪法 etc. stigmatisiert wurde. Die Beschäftigung mit Nonkonformismus als *Fremdzuschreibung 1. Ordnung*, d.h. auf der Objektebene, erweist sich als weitgehend unproblematisch.

Dabei wird jedoch leicht übersehen, dass die Zuschreibung des Prädikats „nonkonformistisch“ nicht zwangsläufig einseitig von Seiten der Mächtigen erfolgt, sondern – zumindest beim expliziten Nonkonformismus – mitunter durchaus einer Selbstwahrnehmung entspricht. Man distanziert sich bewusst von einer als illegitim erkannten Ordnung und verhält sich ihr gegenüber subjektiv völlig zu Recht oder gar zwangsläufig nonkonform. Wir haben es mit einer Konfliktkonstellation zu tun, bei der es um die Behauptung exklusiver Legitimität geht, die dem jeweils anderen eben abgesprochen wird. Selbstverständlich werden die Vertreter z.B. einer nonkonformistischen Religionsgemeinschaft in der Regel nicht das gleiche Vokabular zur Selbstbeschreibung benutzen wie Repräsentan-

ten des dominanten religiösen Establishments. Eher wird der Vorwurf umgekehrt, wie etwa wenn Luther 1545 in seiner berühmten Schrift *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet* der römischen Kirche jegliche Legitimation abspricht. Ein ähnlicher Sachverhalt liegt im Falle des buddhistischen Aktivisten Nichiren im Japan des 13. Jahrhunderts vor, wenn dieser 1280 in seinen „vier kritischen Lehrsätzen“ behauptet, die etablierte Praxis des NenbutsuNenbutsu sei der Weg zur HölleHölle des unaufhörlichen Leidens; ZenZen sei Teufelswerk; Shingon sei der böse Dharma, der das Land ruinieren wird; und Ritsu verübe Landesverrat.<sup>72</sup>

Es scheint mir jedoch nicht sinnvoll zu sein, die handlungsrelevante Leugnung der Legitimität einer geltenden religiösen Ordnung von Seiten der Subalternen als Fremdzuschreibung von Nonkonformismus der Schwächeren gegenüber den Stärkeren zu betrachten. Ebenso problematisch ist es, von einer Selbstzuschreibung von Nonkonformismus auf der Grundlage des Bekenntnisses der Schwächeren zur Ablehnung der geltenden Ordnung zu sprechen. Die Anwendung des Begriffs Nonkonformismus sollte meines Erachtens für asymmetrische Konfliktkonstellationen reserviert werden, innerhalb derer die Zuschreibung von oben nach unten erfolgt. Nonkonformismus-Zuschreibungen sind *top-down-Zuschreibungen*. Der Begriff des Nonkonformismus impliziert notwendig, dass die so Definierten sich in einer relativ machtlosen Situation befinden, während die „Orthodoxie“ die Mittel besitzt, ihren Anspruch auf das Monopol der Ausübung legitimer religiöser Macht faktisch durchzusetzen. Unbeschadet dessen können sich die Unterlegenen das Etikett selbst zu Eigen machen und das Stigma des Nonkonformismus – aber eben relativ zur abgelehnten herrschenden Ordnung! – in ein Charisma umdeuten.

Nichtsdestoweniger liefert die Aufdeckung von theologischen Positionen und darauf basierenden Handlungen auf Seiten der Stigmatisierten, die klar deren Leugnung der geltenden Ordnung erweisen, einen wichtigen Hinweis darauf, dass die Fremdzuschreibung 1. Ordnung nicht willkürlich erfolgt ist, sondern ein Fall von „objektivem Nonkonformismus“ vorliegt. Es ist nämlich ebenso denkbar – und historisch vorgekommen –, dass einer religiösen Gruppe oder einem einzelnen Menschen fälschlich unterstellt wurde, die geltende Ordnung in Frage zu stellen und zu gefährden. Es ist also sinnvoll, nach inhaltlichen Kriterien Aussagen der „Nonkonformisten“ in den Blick zu nehmen, die unmissverständlich zum Ausdruck bringen, dass diese sich bewusst und systematisch gegen eine

---

72 „念仏は無間地獄の業禪宗は天魔の所為真言は亡国の悪法律宗は国賊の妄説と云云,“ (*Kenchōji Dōryū e no gojō* 建長寺道隆への御状). Hori Nikkō 堀日亨, Hg., *Nichiren Daishōnin gosho zenshū* 日蓮大聖人御書全集 (Tokyo: Sōka Gakkai, 1984), 173.

von ihnen als illegitim oder korrupt wahrgenommene Ordnung nonkonform verhalten.

Die Verhängung von Sanktionen ist eben ein wichtiger, aber weder ein hinreichender, noch ein notwendiger Indikator für Nonkonformismus. Insbesondere beim impliziten Nonkonformismus bedarf es nicht zwangsläufig des tatsächlichen Einsatzes von Zwangsmitteln, um den Nonkonformismus zu erkennen. So kann etwa ein Religionswissenschaftler in einer geheim gehaltenen Schrift ein erhebliches nonkonformistisches Potenzial erkennen, noch bevor oder ohne dass es jemals zu Sanktionen kommt.<sup>73</sup> Man könnte hier vielleicht als weitere Feindifferenzierung zwischen latentem und manifestem Nonkonformismus unterscheiden. Die Prädikate implizit/latent und explizit/manifest sind dabei nicht jeweils identisch, weisen aber eine starke Affinität untereinander auf.

In jedem Fall scheint es mir legitim, auf der Grundlage eingehender empirischer Studien eine Person, eine Gruppe, ein Netzwerk oder eine Bewegung als „objektiv“ nonkonformistisch im oben definierten Sinne zu klassifizieren. Mit dieser *Fremdzuschreibung 2. Ordnung* durch externe Beobachter des religiösen Feldes<sup>74</sup> (z.B. Religionswissenschaftler/innen) wird keinesfalls das Gebot der Wertneutralität verletzt. Das würde nämlich voraussetzen, dass der/die Beobachter/in die in Frage stehende geltende Ordnung selbst befürwortet. Um festzustellen, dass Luther ein religiöser Nonkonformist war, muss man die religiöse Ordnung des 16. Jahrhunderts keineswegs positiv beurteilen.

---

73 Vgl. hierzu Hönens *Senchakushū*, das zunächst bewusst nur einem engeren Kreis von Schülern bekannt gemacht wurde und nach seiner Veröffentlichung große Empörung auf Seiten des Establishments auslöste. Hönen selbst soll – aus gutem Grund, wie sich zeigte – angeordnet haben, den Text geheim zu halten. Jōdoshū kaishū happyakunen kinen keisan junbikyoku 浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局, Hg., *Jōdoshū zensho* 浄土宗全書 [*Sämtliche Schriften der Schule des Reinen Landes*], Unveränderte Neuauflage der Originalausgabe von 1911–1914, 20 Bde. (Tokyo: Sankibōbusshorin, 1970–1972), Bd. 7, 75a06. Natürlich war die Schrift von Anfang an das Zeugnis eines Nonkonformismus, noch ehe Hönen laisiert und in die Verbannung geschickt wurde.

74 Zur Frage, ob oder inwieweit Beobachter des religiösen Feldes selbst Akteure in einem religionsbezogenen Feld sind, siehe Johannes Quack, „Aufgabe und Gegenstand der Religionswissenschaft: Von Religion über das religiöse Feld zu Arten der Religiosität,“ in *Alternative voices: A plurality approach for religious studies: essays in honor of Ulrich Berner*, Hg. Afe Adogame, Oliver Freiburger et al., *Critical studies in religion: Religionswissenschaft* 4. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013): 56–71.

## 7 Nonkonformismus in der pluralistischen Postmoderne: Ein Ding der Unmöglichkeit?

Eine Frage, die auch in den Diskussionen innerhalb des Graduiertenkollegs immer wieder aufgebracht wurde, war die nach den Möglichkeiten eines religiösen Nonkonformismus in einer religiös-weltanschaulich pluralen und funktional differenzierten Gesellschaft. In der Moderne und mehr noch in der Postmoderne stellt die Religion keine symbolische Sinnwelt mehr bereit, die in der Lage wäre, die verschiedenen Sinnprovinzen zu integrieren. Es gibt auch keine religiös begründete und für alle verbindliche Lebensordnung. Wer etwa mit der Wertosphäre des Katholizismus und einer darauf basierenden Lebensordnung nichts anfangen kann, dem steht es frei, sich eine andere Religion zu suchen oder ganz auf religiöse Orientierung zu verzichten. Allzu offene Versuche religiöser Organisationen, der gesamten Gesellschaft einen religiösen Dauerhabitus einzuprägen, werden zunehmend als inakzeptable Einmischung in die private Lebensführung wahrgenommen. Jede/r Einzelne soll die Freiheit besitzen, sein/ihr Leben so zu führen und sich seine/ihre Welt so zu denken, wie er/sie dies für richtig hält. Religiöser Nonkonformismus ist damit auf den internen Verfügungsbereich religiöser Verbände beschränkt. Dem Individuum, das die Weltanschauung sowie die Werte und Normen einer bestimmten Religion nicht akzeptiert oder das die Legitimität der Organisation leugnet, steht es frei, auszutreten bzw. die Religion zu wechseln oder eine neue zu gründen.<sup>75</sup> Wenn man einmal die Restbestände religiöser Geltungsansprüche in Bezug auf Mitgliedschaft und konformes Verhalten – z.B. soziale Stigmatisierung der Dissidenten in stark religiös geprägten Milieus in ländlichen Regionen etc. – beiseitelässt, ergibt sich der Befund, dass in religiös pluralen Gesellschaften mit rechtlich kodifizierter Religionsfreiheit religiöser Nonkonformismus nur noch innerhalb religiöser Organisationen möglich ist und nicht mehr als gesellschaftlich relevant wahrgenommen wird.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Natürlich sehen manche Religionen, wie etwa der Katholizismus, diese Möglichkeit nicht vor. Aus der katholischen Kirche kann ein/e Getaufte/r nicht austreten wie aus einem Verein – sonst wäre sie aus Weber'scher Perspektive eine vereinsförmige Sekte und keine universelle Gnadenanstalt. Die Kirche hat in der modernen Gesellschaft jedoch keine (oder nur noch indirekte und beschränkte; z.B. über das kirchliche Arbeitsrecht) Zwangsmittel zur Verfügung, Mitgliedschaft und entsprechendes konformes Verhalten zu erzwingen. Für diejenigen, die die Legitimität des Katholizismus grundsätzlich leugnen, ist die kirchliche Position in dieser Frage, d.h. die Verweigerung des Austritts, praktisch irrelevant.

<sup>76</sup> Aus Platzgründen gehe ich hier nicht näher auf die Frage ein, ob in vormodernen Kulturen, die ein gewisses Maß an Pluralität im Sinne religiöser Binnendifferenzierung zuließen, das Gleiche gilt. Meine vorläufige Hypothese ist, dass in den meisten religiös pluralen Gesellschaften

Das bedeutet jedoch nicht, dass es keine Form des *religiös motivierten* Nonkonformismus mehr geben könne. Nur ist der Bezugsrahmen ein anderer. Ein gesamtgesellschaftlich relevanter religiös motivierter Nonkonformismus kann sich nur relativ zu nicht-religiösen sozialen Teilsystemen und vor allem zum Gesellschaftssystem im Ganzen herausbilden. Abgesehen davon fällt es einer dem Selbstanspruch nach säkularen und funktional differenzierten Gesellschaft sichtlich schwer, allgemeinverbindliche übergeordnete Normen und Werte zu definieren und durchzusetzen. Konformität bedeutet in postmodernen Gesellschaften zunächst ganz formal die zumindest passive Akzeptanz der Säkularität und Differenziertheit einer pluralen Gesellschaft. Einen Sonderfall scheinen mir hier die USA zu bilden, wo trotz starker Trennung von Staat und Religion und ausgeprägter funktionaler Differenzierung Nichtreligiosität häufig als gesellschaftlicher Nonkonformismus stigmatisiert und negativ sanktioniert wird.<sup>77</sup> Religiosität als solche, d.h. unabhängig vom konkreten Bekenntnis, gilt hier als gesellschaftliche Norm.

Neben der rein formalen Einhaltung kodifizierter Rechtsnormen (und einiger Konventionen) wird vom Individuum in postmodernen Gesellschaften vor allem verlangt, dass es sich geschmeidig und chamäleonhaft der Eigenlogik der unterschiedlichen Teilsysteme beugt. Es werden Situationen (Orte und Zeiten) definiert, in denen sich Kommunikation an bestimmten Codes zu orientieren hat und ein bestimmter Habitus einzunehmen ist: während eines Fußballspiels diskutiert der Spieler mit dem Schiedsrichter keine Glaubensfragen, auf dem Börsenparkett fordert man den Kollegen nicht zum Boxkampf heraus und im Büro veranstaltet man keinen Kindergeburtstag. Übergeordnete, systemunspezifische Werte und Orientierungen sind Privatsache und möchten doch bitte nicht mit systemspezifischen interferieren.

---

der Vergangenheit zumindest ein obligatorischer Staatskult o.ä. existierte. Wahloptionen gab es für das Individuum als Privatentscheidung, d.h. es wurde zwischen öffentlicher und privater Religion unterschieden. Zugleich war die strukturelle Kopplung zwischen Religion und Politik in der Regel wesentlich stärker als in der modernen Gesellschaft. Entsprechend waren religiöse Haltungen und Handlungen immer auch von gesamtgesellschaftlicher Relevanz und konnten selten als reine Privatangelegenheit betrachtet werden. In dem Maße wie Religionen die Funktion haben, eine Weltdeutung zu präsentieren, die den gesellschaftlichen Status Quo und die Machtverhältnisse legitimieren und stabilisieren und eine die Gesamtgesellschaft integrierende „symbolische Sinnwelt“ bereitstellen, wohnt ihnen zugleich das Potenzial der Staatsgefährdung inne. Insofern sie abweichende Weltdeutungen als Alternative zu denen der staatlich approbierten Religionen anbieten, erscheinen sie als potenziell destabilisierend, da sie die unhinterfragbare Gültigkeit der offiziellen Weltdeutung und der darauf basierenden geltenden Ordnung in Frage stellen.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu Petra Klugs Beitrag in diesem Heft.

Für Religionen ist diese Situation offenkundig höchst problematisch – für die Religionswissenschaft unübersichtlich, Prognosen schwierig. Wir erleben die Gleichzeitigkeit des „häretischen Imperativs“<sup>78</sup>, „unsichtbarer Religion“<sup>79</sup>, „diffuser Religion“<sup>80</sup>, „Entdifferenzierung von Kultur und Religion“<sup>81</sup>, „öffentlicher Religion“<sup>82</sup> und „Rückkehr der Götter“ in Gestalt des „Fundamentalismus“<sup>83</sup>. Zumindest für die von Assmann, Luhmann und anderen „Hochreligionen“ genannten Traditionsgeflechte, die unser Bild von Religion insgesamt historisch vorgeprägt haben, gilt aber wohl folgendes: Eine Religion, die sich selbst ernst nimmt, kann den Anspruch an die Anhänger auf Einnahme eines spezifischen Habitus und einer reglementierten Lebensweise nicht einfach aufgeben. Eine sich als „säkular“ definierende Gesellschaft empfindet jedoch öffentlich zur Schau gestellte Religiosität und die Befolgung religiöser Verhaltensnormen in gesellschaftlich als „nicht-religiös“ gedeuteten Handlungskontexten als *gesellschaftlich* „nonkonform“. Menschen, die sich einer religiösen Lebensführung unterwerfen und den religiösen Habitus nicht auf bestimmte Situationen wie den Sonntagsgottesdienst zu beschränken bereit sind, gelten in der modernen Gesellschaft leicht als Opfer von Manipulation oder „Gehirnwäsche“ (vgl. „Sektendebatte“) oder geraten sogar unter Fundamentalismus-Verdacht. Nach dem Abschwellen der Sektendebatte scheint religiöser „Fundamentalismus“ zum Prototypus des religiösen Nonkonformismus in der Postmoderne avanciert zu sein. Ein wesentliches Merkmal religiöser

**78** Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Garden City: Anchor Pr., 1979).

**79** Thomas Luckmann, *Invisible Religion* (1967). Deutsch mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch: Thomas Luckmann, Hg., *Die unsichtbare Religion* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991)

**80** Siehe z.B. Roberto Cipriani, „Religion and Politics: The Italian Case – Diffused Religion,“ *Archives de sciences sociales des religions* 58/1 (1984): 29–51; Roberto Cipriani, „Religion as Diffusion of Values. ‚Diffused Religion‘ in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case,“ in *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Hg. Richard K. Fenn (Malden, M. A.: Blackwell Publishing Ltd., 2003): 292–305.

**81** Siehe z.B. Hubert Knoblauch, „Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzenerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa,“ *Berliner Journal für Soziologie* 12/3 (2002): 295–307, zuletzt geprüft am 30.09.2014, [http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/703/ssoar-berljsoziol-2002-3-knoblauch-ganzheitliche\\_bewegungen.pdf?sequence=1](http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/703/ssoar-berljsoziol-2002-3-knoblauch-ganzheitliche_bewegungen.pdf?sequence=1); Hubert Knoblauch, „Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion,“ in Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (s. Anm. 79): 7–41; Hubert Knoblauch, *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft* (Frankfurt a. M./New York, N. Y.: Campus-Verlag, 2009).

**82** Siehe z.B. Jose Vicente Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago/London: The Univ. of Chicago Pr., 1994).

**83** Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, Beck'sche Reihe (München: C.H. Beck, 2001).

Gruppen, denen Fundamentalismus unterstellt wird, scheint eben gerade darin zu bestehen, dass die Angehörigen dieser Gruppen nicht bereit sind, ihre religiösen Werte und ihre an diesen Werten methodisch orientierte Lebensführung ständig zugunsten systemspezifischer Anpassungsleistungen zu suspendieren. Gerade das verlangt aber eine funktional in (scheinbar) gleichwertige soziale Systeme differenzierte Gesellschaft: jedes System – ob Religion, Wirtschaft, Politik, Bildung, Sport ... – hat seine Eigengesetzlichkeit, und Partizipation an der systeminternen Kommunikation setzt gewissermaßen das Einhalten bestimmter Spielregeln bzw. die Einnahme eines spezifischen Habitus voraus. Wer die Differenzierung der Gesellschaft in weitgehend autonome (bzw. „autopoietische“) Funktionssysteme nicht akzeptiert und stattdessen den Primat religiöser Orientierung in kognitiver, normativer, affektueller und ästhetischer Hinsicht postuliert, gilt als *religiös motivierter gesellschaftlicher Nonkonformist*.<sup>84</sup> Besteht er nur für sich selbst auf den Primat des Religiösen in allen Lebensbereichen, gilt er bestenfalls als Spinner oder Fanatiker; fordert er den Primat des Religiösen in allen Lebensbereichen für alle Angehörigen der Gesellschaft, gilt er als Fundamentalist.

---

**84** In der Praxis gibt es hier natürlich – auch milieubedingt – Spielräume. Ein gewisses Maß an ostentativer religiöser Orientierung in verschiedenen Funktionssystemen wird gewöhnlich mehr oder weniger billigend in Kauf genommen, aber – so meine These – nur so lange, wie diese nicht wiederholt oder dauerhaft und in praxisrelevantem Maße mit teilsystemspezifischen Anforderungen in Konflikt gerät. Die meisten großen Religionen haben daher Strategien entwickelt, solche Konflikte gar nicht erst aufkommen zu lassen, indem Möglichkeiten der Suspension religiöser Normorientierung in das Normsystem selbst eingebaut sind. In Hinduismus und Buddhismus etwa wurde das Gebot des Nicht-Verletzens von Lebewesen (*ahimsa*) immer wieder stark mit Rücksicht auf soziale Realitäten und Pflichten relativiert.